

MAJA SUNČIČ<sup>1</sup>

## Svoboda govora in prilizovanje v Plutarhovem *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja*

**Izveček:** Članek analizira vprašanje svobode govora oz. odkritosrčnosti, ki ga Plutarh analizira znotraj razprave o prilizovanju. Svobodo govora oz. odkritosrčnost predstavlja kot enega najpomembnejših znakov prijateljstva, obravnava pa tudi koncepte svobode govora v javnem diskurzu. Analizo in kontekstualizacijo Plutarhovega spisa primerjam s Foucaultevimi izpeljavami o *parrhesia*, ki pojma svobode govora oz. odkritosrčnosti ne bere v kontekstu obrata od prilizovalčevega neodkritosrčnega govora, ampak izpostavlja svobodo govora kot obrambo proti samoljubju, *philautia*.

**Ključne besede:** *parrhesia*, svoboda govora, odkritosrčnost, prilizovanje, samoljubje, prijateljstvo, Foucault

UDK: 177: 821.14'02.09

### Freedom of Speech and Flattery in Plutarch's *How to Tell a Flatterer from a Friend*

**Abstract:** The paper examines the notion of freedom of speech, or frankness, as analysed by Plutarch in his treatise on flattery. In addition to presenting it as one of the most important tokens of friendship, Plutarch discusses the concepts of free speech in the context of public discourse as well. His analysis and the contextualisation of his text are compared to the thesis of the *parrhesia* developed by Foucault, who does not read free (or frank) speech as a reversal of the flatterer's lack of frankness, but emphasises it instead as a defence against self-love, *philautia*.

**Key words:** *parrhesia*, freedom of speech, frankness, flattery, self-love, friendship, Foucault

<sup>1</sup>Dr. Maja Sunčič je samostojna prevajalka. E-naslov: maja.suncic@gmail.com.

## OKVIR RAZPRAVE O ΠΑΡΡΗΣΙΑ: PRILIZOVALEC IN PRILIZOVANJE

Παρρησία, svoboda govora, se je v demokratičnih Atenah uvrščala v “demokratični niz” pravic in dolžnosti svobodnega moškega: πολιτεία, državna ureditev, δημοκρατία, demokracija, ἰσηγορία, enakovreden govor oz. pravica do enakovrednega govora, ἰσονομία, pravica vseh državljanov do sodelovanja pri oblasti. V ohranjenih besedilih se beseda prvič pojavi pri Evripidu v 5. stol. pr. n. št., ki svobodo govora problematizira v nekaterih svojih dramah. Konteksti pomena so se spreminjali, čeprav nam je danes na videz najbližja definicija, ki je veljala za Atenca, člana “moškega kluba” demokracije, kjer je bila svoboda govora pravica vsakega državljana. Beseda παρρησία se v predhodnih ureditvah ne pojavlja, medtem ko imajo v poklasičnem obdobju pomembno vlogo klientelizem, čast in ugled, izrazita družbena hierarhija ipd., kar je imelo tudi slabe stranske učinke, kot so prilizovanje, parazitstvo, obrekovanje itd. Koncept παρρησία s pomenom “svoboda govora” se pomakne iz javne v zasebno komunikacijo, kjer pomeni “odkritosrčnost” in “odkrit govor”.

V zasebni kontekst se vpisuje tudi Plutarhova analiza παρρησία, ko razgrne navodila, kako razlikovati prilizovalca od prijatelja. Plutarh razpravlja o παρρησία,<sup>2</sup> kar v slovenščino odvisno od konteksta prevajamo kot svoboda govora, odkritosrčen govor, odkritost, odkritosrčnost, glagol je odkrito povem oz. povedati, odkrito govorim oz. govoriti, παρρησιάζομαι, παρρησιάζεσθαι, kar včasih prevajamo tudi kot brezobzirno ali neobrzdano govoriti. Beseda παρρησιαστής, odkritosrčnež, se v klasičnih besedilih ne pojavlja, zasledimo jo šele kasneje, npr. pri Plutarhu in Lukijanu.

Izhodišče za analizo je Plutarhov spis *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja* (Πῶς ἂν τις διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου, *Quomodo adulator ab amico internoscatur*), ki spada v zbirko *Moralia* ali *Etični spisi*.<sup>3</sup> Pri analizi se ne bomo ukvarjali z vprašanjem prilizovalca oz. prilizovanja, ampak s παρρησία (svoboda govora, odkritosrčnost), ki v spisu nastopa kot pomembno orodje razlikovanja med prilizovalcem in prijateljem. Problematizacijo bomo omejili na kontekstualizacijo prevoda izbranih odlomkov iz spisa, pri čemer bomo med drugim izpostavili problematiko žanra, ki je po mojem mnenju ključna za razumevanje.

Kljub intenzivnemu preučevanju Plutarhovega opusa znotraj plutarhističnih sekcij besedilo v zadnjih letih ni bilo deležno posebne pozornosti. Izpostavim

<sup>2</sup> V angleščino običajno prevajajo *freedom of speech*, *frank speech*, *frankness*, v nemščino kot *Freimütigkeit*, francosko kot *franc-parler*, *franchise*, italijansko *franchezza*, špansko *franqueza*.

<sup>3</sup> Glej predvsem Ziegler, 1951, stolpci 800–803.

lahko pregledno in informativno študijo k francoskemu prevodu, ki jo je napisal Jean Sirinelli.<sup>4</sup> Še nazornejšo analizo je podal priznani italijanski plutarhist Italo Gallo<sup>5</sup> v spremni študiji k italijanskemu prevodu spisa, saj v njej predstavi tudi analizo *παρρησία* in jo primerja s Filodemovim spisom *O svobodi govora*. Ernesto Valgiglio<sup>6</sup> se v svoji študiji ukvarja s filološkim problemom etabliranja besedila na podlagi rokopisov, zato za to analizo ni uporaben. Članek Ane Jiménez San Cristóbal<sup>7</sup> spis bere skozi optiko prijateljstva in izpostavi pomen *παρρησία* za razumevanje. V širšem kontekstu samoljubja, *φιλαυτία*, besedilo analizira Luc van der Stockt.<sup>8</sup> Med starejšimi analizami besedila v kontekstu prijateljstva, *φιλία*, v avtorjevem korpusu lahko izpostavimo Fraissovo<sup>9</sup> študijo prijateljstva in antiki in Fuhrmannovo<sup>10</sup> analizo podob pri Plutarhu.

Za primerjavo smo vzeli Foucaulta in zapis njegovih neavtoriziranih stenogramov s predavanj na kalifornijskem Berkeleyju jeseni leta 1983, ki so bila objavljena v knjigi *Fearless Speech*. Foucault<sup>11</sup> *παρρησία* vpisuje v svoj koncept "skrbi zase", ki ga lahko delno apliciramo na Plutarhove izpeljave. Foucaulteve ideje so zanimive, saj je njegov koncept drugačen od pristopa plutarhistov<sup>12</sup> in drugih specialistov za antične študije, obravnavo pa razširi na daljše časovno obdobje (do konca antike, vključuje celo omembe pri cerkvenih očetih), čeprav mnogokrat ostaja zgolj na fragmentarni ravni, kar je delno povezano tudi z dejstvom, da gre za zapis predavanj. Podobno velja tudi za analizo Plutarhovega besedila, pri čemer se osredotoči zgolj na samoljubje,<sup>13</sup> prilizovanje pa povsem zanemari. Kljub temu so njegove ideje dobro izhodišče za analizo, ker se problema loteva na drugačen način in (po lastnih besedah) ne izhaja iz zgodovine idej, ampak iz zgodovine misli:<sup>14</sup> tako se loti tudi problematizacije *παρρησία*.

<sup>4</sup> Sirinelli v: Klaerr, Philippon, Sirinelli, 2003, 65–81.

<sup>5</sup> Gallo v: Gallo, Pettine, 1988; glej tudi Gallo, 1988.

<sup>6</sup> Valgiglio, 1985–86.

<sup>7</sup> Jiménez San Cristóbal, 2001, glej predvsem 263–269.

<sup>8</sup> Stockt, 1999.

<sup>9</sup> Fraisse, 1974, o Plutarhu glej predvsem 434–441.

<sup>10</sup> Fuhrmann, 1964.

<sup>11</sup> Foucault, 2001, glej tudi Foucault, 1993.

<sup>12</sup> V člankih, ki sem jih preverila, Foucaulteve analize problema nihče ne omenja niti z njo ne polemizira.

<sup>13</sup> Foucault, 2001, 133–137.

<sup>14</sup> Foucault, 2001, 74.

Plutarhova razprava o *παρρησία* je umeščena v okvir analize prilizovalca, *κόλαξ*, in njegovega obnašanja ter tega, kako ga razlikovati od prijatelja, *φίλος*. O prilizovanju, *κολακεία*, in prilizovalcih, *κόλακες*, so v antiki razpravljali v različnih žanrih. Prilizovalci so bili priljubljena tarča komediografov: lotil se jih je Epiharhos, Aristofan predvsem v *Miru* in v *Vitezih*, Evpolis v *Prilizovalcih* in Menander v *Prilizovalcu*. Lik prilizovalca nastopa tudi v Ksenofontovem *Simpoziju*.<sup>15</sup> Problematiko prilizovanja so obdelovale skoraj vse filozofske šole: Platon je v *Gorgiju* prvi predstavil filozofsko teorijo prilizovanja, vprašanje sta obdelala tudi Aristotel<sup>16</sup> in njegov naslednik Teofrast, ki je prilizovanje opredelil v *Značajih*: “Prilizovanje imenujemo sramotno vedenje, ki prinaša prilizovalcu korist.”<sup>17</sup> Peripatetiki in stoiki so vsak razvili lastno tradicijo pri obravnavanju prilizovanja, ravno tako kiniki, npr. Antisten,<sup>18</sup> Krates in Favorin. Po Stobaju<sup>19</sup> je Favorin prilizovalce primerjal z Aktajonovimi psi, ki napadejo in požrejo svojega gospodarja in rednika. S problematiko se je ukvarjal tudi Cicero v spisu *O prijateljstvu*.<sup>20</sup> Iz takšne tradicije izhaja tudi Plutarh v spisu *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja*.

Pri antičnih avtorjih sta prijatelj in prilizovalec predstavljena kot nasprotna pola tistega, kar se zdi dobro, prijetno in koristno, zaradi česar je prilizovalca težko razkrinkati. Po Ciceronu<sup>21</sup> je primerjava med prilizovalcem in prijateljem stalno mesto v retoriki, Seneka<sup>22</sup> pa se čudi nad podobnostjo med prilizovanjem in prijateljstvom. Zajedljivi moralist Lukijan nam sporoča, da se prilizovalci plazijo vsepovsod in dihaajo vsakemu za ovratnik. Kdor se obdaja s prilizovalci, ki ga nezasluženo hvalijo, se po njegovem mnenju obnaša kot grde ženske: “Kje je torej kaj prijetnega v tem, razen če ni kdo tako brez uma, da uživa v hvali, ki se da kot nič ovreči? To je tako, kakor če grdi ljudje, posebej ženske, od slikarjev zahtevajo, da jih naslikajo kar se da lepe.”<sup>23</sup>

<sup>15</sup> Ksenofont, *Simpozij*, 1.14–15.

<sup>16</sup> Aristotel, *Evdemova etika*, 7.4 (1929a 20–b1); v odnosu do prijateljstva glej *Nikomahova etika*, 8.3.

<sup>17</sup> Teofrast, *Značaji*, “Prilizljivost” (prev. A. S.).

<sup>18</sup> Glej tudi Plutarh, *O lažni skromnosti*, 536b.

<sup>19</sup> Stobaj, *Cvetober*, 3.14.12.

<sup>20</sup> Cicero, *O prijateljstvu*, 24.89 s. s.

<sup>21</sup> Cicero, *O govorniku*, 3.29 (117).

<sup>22</sup> Seneka, *Pisma*, 5.45.7.

<sup>23</sup> Lukijan, *Kako pisati zgodovino*, 13.1–6 (prev. M. Š. K.); primerjaj tudi s Plutarh, *O samohvali*, ki ne vzbuja zavisti, kjer ne razpravlja o potrebi drugih, da jih hvalimo, ampak o lastni potrebi po samohvali; oboje lahko izpeljemo iz samoljubja, ki je problematično tudi pri prilizovanju.

Koncept antične *παρρησία*, svobode govora oz. odkritosrčnosti, spada v kategorijo zgodovinske antropologije čustev in zahteva tudi retorične spodobnosti: kdor hoče biti uspešen odkritosrčnež, mora dobro poznati psihologijo, če hoče s svojo odkritosrčnostjo doseči zastavljeni cilj, tj. nekoga poboljšati oz. biti koristen. V spisu nam avtor po točkah razgrne vaje oz. delovni zvezek o problemu "kako biti dober prijatelj". Njegov koncept ni več vpisan v kontekst političnega diskurza atenske demokracije, saj je *παρρησία* opredeljevala razliko med svobodnim človekom in sužnjem, ampak se vpisuje predvsem v mikrokozmos prijateljskih odnosov in odnosa do samega sebe. Plutarh zato našteje niz psiholoških preizkusov, kako naj testiramo prave ali navidezne prijatelje, jih ločimo od "ponarejenih", "nepravih" v preobleki prilizovalca in se tako pripravimo na trenutek, ko bomo morda nekoč potrebovali pravega prijatelja, da takrat ne ostanemo z lažnim prijateljem kot s ponarejenim denarjem praznih rok, brez prijateljske podpore in v veliki stiski.

#### POGUM IN MEJE SVOBODE

Pregled filozofske konceptualizacije bomo omejili predvsem na Platona in Aristotela, ki sta imela velik vpliv na Plutarhovo razmišljanje tudi o tem vprašanju, medtem ko se s stališči drugih filozofskih šol ne bomo ukvarjali, čeprav so pomembna za razumevanje koncepta in njegovega spreminjanja.<sup>24</sup> Filozofska tradicija razprav o *παρρησία* izvira iz krize te institucije in širše krize demokratične ureditve v Atenah. Filozofi ne nasprotujejo *παρρησία* kot taki, ampak negativnim implikacijam, ko jo začnejo uporabljati tisti, ki ne spadajo med "najboljše med možmi"; ženske te pravice do *παρρησία* niso imele, razen v narobe svetu grške drame, kjer so izrekale odkritosrčno kritiko na račun stanja v *polis*.

Platon v *Državi* opredeli skupnost osebne svobode in svobode govora: "Predvsem so ti ljudje svobodni – in polis je poln svobode ter svobode govora; v njem je vsakomur dovoljeno početi, kar hoče."<sup>25</sup> Svobodi govora je Platon nasprotoval, ker je omogočala, da ima vsak posameznik svobodno izbiro življenjskega sloga, kar po njegovem mnenju ni primerno.

Aristotel vprašanju ni posvečal posebne pozornosti, vendar lahko v *Nikomahovi etiki*, kjer govori o svobodi govora, zasledimo odprt prezir do mno-

<sup>24</sup> Natančna študija epikurejskega vpliva na Plutarhovo obravnavanje *παρρησία* glej Gallo, 1987.

<sup>25</sup> Platon, *Država*, 557b (prev. G. K.).

žic. Po njegovem je svoboda govora pravica in obenem dolžnost svobodnega človeka, ki vedno govori resnico: “V svojih besedah in dejanjih je odkrit, izraža se svobodno (to si lahko privoščiti, ker prezira drhal) in vedno govori resnico, razen kadar si pred gmoto povprečnežev dovoli kako ironijo.”<sup>26</sup> Iz tega bi lahko domnevali, da zagovarja svobodo govora med enakimi, ne pa absolutne svobode govora, saj mora imeti posameznik točno določene “kvalifikacije”: mora spadati med najboljše med možmi.

Platon izpostavi pomen in redkost poguma: “Nekateri, ki so mu pomagali priti na oblast in imajo tudi sami moč, še vedno govorijo odkrito, tako pred njim kot med seboj, in grajajo to, kar se dogaja – vsaj tisti, ki so najpogumnejši.”<sup>27</sup> V demokratični ureditvi je morala biti svoboda govora v korist *polis*, tj. vsem njenim državljanom, medtem ko se je v nedemokratičnih načinih koristnost nanašala zgolj na kralja, hegemonu, tirana: “Kralj namreč ni bil zavisten, temveč je dopuščal svobodo govora in je častil tiste, ki so znali o čem svetovati.”<sup>28</sup> Ravno to ključno razliko izpostavlja tudi Foucault,<sup>29</sup> ko govori o zahtevi po pogumu, ki je nujna zahteva za *παρρησιαστής* (odkritosrčneža). Pogum, da je posameznik raje povedal, kar misli, kot to zamolčal, da se ne bi komu zameril, ni bil potreben samo v odnosu do kraljev, vladarjev, ampak tudi v odnosu do ljudstva: odkritosrčnež je govoril v nasprotju s splošnim okusom in prepričanjem, torej se je obnašal neprilizovalsko, kar je bilo nevarno početje. *Παρρησία* lahko s tega vidika opredelimo kot vrsto kritike (nekdo ne potrebuje poguma, da bi hvalil ali govoril prijetne reči).

Pogum ni zadostni pogoj, saj je moral biti odkritosrčnež oz. *παρρησιαστής* tudi moralna avtoriteta, sicer mu odkrite besede kritike ne bi pristajale: “Nimam izkušnje pogovora s Sokratom, vendar pa sem prej, kot je videti, izkusil njegova dela in v njih sem odkril, da je vreden lepih pogovorov in vse svobode govora.”<sup>30</sup> Tudi Plutarh poda podobno opredelitev, ko izpostavi pomen poguma, vendar je njegov kontekst zgolj še prijateljski:

“Med mnogimi je zelo malo takih, ki si drznejšo odkritosrčno govoriti, namesto da bi prijateljem poskušali ugajati; in med temi maloštevilnimi ni lahko

<sup>26</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 1124b 28–30 (prev. K. G.).

<sup>27</sup> Platon, *Država*, 567b (prev. G. K.).

<sup>28</sup> Platon, *Država*, 694b (prev. G. K.).

<sup>29</sup> Foucault, 2001, 15–17.

<sup>30</sup> Platon, *Lahes*, 189a–b (prev. G. K.).

najti takega, ki bo vedel, kako naj to stori, ampak take, ki si domišljajo, da govorijo odkritosrčno, če žalijo ali grajajo.”<sup>31</sup>

Tudi Platon kritizira prilizovalsko težnjo k ugajanju, ki zaznamuje neprijateljsko in neodkritosrčno držo: “Mislim namreč, da se morava z vama pogovoriti sproščeno (*παρρησιάζεσθαι*), saj obstajajo ljudje, ki takšne reči zasmehujejo in ne povejo tega, kar mislijo, če se jih vpraša za nasvet, temveč govorijo drugo, v nasprotju s svojim mnenjem, ko uganjajo, kaj si misli tisti, ki jih je za nasvet vprašal.”<sup>32</sup>

Pri filozofih in pri govornikih se kasneje razvije predvsem negativna konotacija v pomenu “predrznega”, “neobzdanega” govorjenja, bodisi da gre za slab značaj (svobodo govora imajo lahko po antičnem prepričanju samo najboljši med možmi) ali pa tudi za vpliv intoksikacije z vinom.<sup>33</sup> Neregulirana *παρρησία* je enaka nereguliranemu opijanjanju, pitju čistega vina, kar gre z roko v roki z razbrzdanim govorjenjem in obnašanjem. Metaforo lahko razberemo iz besedne zveze “napiti se nemešanega vina svobode”.<sup>34</sup> Plutarh omejuje pijano odkritosrčnost kot odsotnost poguma, torej ključnega vzvoda za *παρρησία*: kdor trezen nikoli ne govori odkritosrčno, ampak samo takrat, ko se ga napije, je kot strahopetni psi.<sup>35</sup>

S takšnega stališča pa govori Izokrat, ko izraža svojo kritiko do izprijene demokracije, kjer se pravice in svoboščine zlorablajo, prave svobode govora pa sploh ni več. Izokrat v govorih *O miru* in *Aeropagitik* (oba napisana 355 pr. n. št.) predstavlja pojem zgolj v slabšalnem pomenu: govoriti ljudstvu tisto, kar je v nasprotju s tistim, kar hočejo slišati, je nevarno, ljudstvo hoče samo prilizovalce, *παρρησία* se je povsem izpridila, ravno tako demokracija. Iz podobnega konteksta propada atenske demokracije nastopa verjetno tudi Teofrastovo mnenje o pretirani *παρρησία*, ki prestopa meje svobode govora in meji na obrekovanje in razuzdano govorjenje: “Obrekovanje mu pomeni ‘svobodo govora’, ‘demokratično svoboščino’ in ‘osebno neodvisnost’; to pa mu velja več kot vse drugo v življenju.”<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Plutarh, *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja*, 66a (prev. M. S.).

<sup>32</sup> Platon, *Lahes*, 178a–b (prev. G. K.).

<sup>33</sup> Platon, *Država*, 649a–b (prev. G. K.).

<sup>34</sup> Platon, *Država*, 562d.

<sup>35</sup> Plutarh, *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja*, 68d.

<sup>36</sup> Teofrast, *Značaji*, “Obrekljivost”, 28.6.2–3 (prev. A. S.).

Plutarhove omejitve svobode govora so povsem drugačne, izhajajo iz zasebnega konteksta, odnosa med dvema prijateljema, torej ne gre za svoboščino državljana v odnosu do skupnosti oz. v odnosu do drugega državljana v javnem diskurzu. Plutarh zagovarja stališče, da je *παρρησία* nujna, vendar ne sme biti neobzdana in brez pravil, sicer je škodljiva. Z nepravilno rabo *παρρησία* se prijatelj, φίλος, obnaša kot sovražnik, ἐχθρός, saj povzroči nekoristno bolečino, če govori resnico na neprimeren način in ne izbere prave priložnosti, καιρός. Moralistični pristop zahteva koristnost brez škodljivosti za vse vpletene, kar pa je težko doseči: tega se zaveda tudi avtor, zato razgrinja tako široko paleto nasvetov in primerov pravilne oz. nepravilne rabe, ki funkcionirajo kot delovni zvezek.

Plutarh poskuša opredeliti učinkovito odkritosrčnost, ki zelo odstopa od definicij v demokratičnih Atenah, kjer je bila *παρρησία* politično orodje, “kako govoriti ljudstvu v njegovo korist in v korist polis” na način, ki jim ne godi (torej antidemagoško, ne kot npr. veleprilizovalec Alkibiad) in ne v skladu s prevladujočim okusom: “Zdaj pa bomo za to verjetno potrebovali nekega drznega moža, ki bo prav posebej izkazal spoštovanje svobodi govora s tem, da bo povedal, kar se mu zdi najboljše za polis in njegove prebivalce.”<sup>37</sup>

Nevarnost takšnega početja je bila vedno prisotna, saj so imeli Atenci institucijo črepinjske sodbe, s katero so odstranili tiste, ki se jim niso dobrikali. Hujšo kazen je plačal Sokrat, ki je sicer po lastnih besedah znal govoriti tako, da bi se prikupil svojim sodnikom in bi ga oprostili, vendar tega ni hotel.<sup>38</sup> Čeprav se Plutarhova opredelitev *παρρησία* nanaša predvsem na prijateljske odnose, vsebuje spis tudi številne primere, ki kažejo na neenako prijateljstvo med govorcem – odkritosrčnežem – in oblastnikom.<sup>39</sup> V odlomku se osredotoča predvsem na odkritosrčen govor v prijateljskih odnosih:

[66e] Ker se je torej sramotno zateči k prilizovanju, ko si prizadevamo ugajati, je ravno tako sramotno, če med izogibanjem prilizovanju s pretirano odkritostjo uničimo prijateljstvo in medsebojno obzirnost; da bi se izognili eni in drugi skrajnosti, je treba, kot pri mnogih drugih rečeh, izbrati srednjo pot. Tema od nas zahteva nadaljnjo obdelavo, ki bo, kot se zdi, določila sklep razprave.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Platon, *Država*, 835c (prev. G. K.).

<sup>38</sup> Glej npr. Platon, *Apologija*.

<sup>39</sup> Glej tukaj npr. Platonovo odkritosrčnost do sirakuškega tirana Dionizija, 26. poglavje, 67c–e.

<sup>40</sup> *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja*, 66d–e (prev. M. S.).



## TEŽAVE Z ŽANROM

Takoj na začetku 1. poglavja spisa Plutarh Apolona postulira kot pokrovitelja *παρρησία* (prilizovalec je sovražnik Apolona), medtem ko ga Foucault v analizi pojma v Evripidovi drami *Ion*<sup>41</sup> zaradi molka oz. zamolčanja resnice postulira kot neodkritosrčneža,<sup>42</sup> negacijo *παρρησία*, kar postavlja na glavo izhodišče Plutarhovega spisa, ki ga Foucault ravno tako obravnava, vendar tega ne omeni. Zaradi podcenjevanja in zanemarjanja obrednega značaja grške tragedije, spričo česar veljajo znotraj tragičnega časa in prostora drugačna, na glavo obrnjena pravila, pride do pogoste napake pri sklepanju. Pri orisu problematike *παρρησία* in *παρρησιαστής* Foucault<sup>43</sup> postulira, da vladar ali nekdo na visokem položaju ni odkritosrčnež, saj se nikogar ne mora bati – je na vrhu, do nikogar ni v podrejenem položaju. Govori, kar se mu zljubi, in ne potrebuje poguma, kar ne velja za odkritosrčneža, ki z rabo svobode govora vedno tvega. Če Apolon v *Ionu* laže oz. molči, zaradi tega ni neodkritosrčnež, ampak kvečjemu lažnivec, kar pa ni eno in isto. S tega vidika bi lahko podvomili o njegovem pokroviteljstvu svobode govora, vendar bi se pri tem zmotili: tragedija problematizira obredni čas narobe sveta. Podobno kot komedija, ki jo Plutarh tako kot večina filozofov zavrača in podcenjuje njeno komično *παρρησία*, ima tudi tragedija obredni značaj, zato tistega, kar izrekajo in počnejo znotraj obrednega časa, ne smemo šteti kot reprezentacijo običajnega, tj. izvenobrednega vsakdanjika.

Foucault<sup>44</sup> bolj ali manj podrobno analizira primere iz Evripidovih tragedij, medtem ko z besedami antičnih avtorjev izraža negativno mnenje o komični *παρρησία*, s katero se neposredno ne ukvarja. Pri analizi zanemari obredno značilnost tragične *παρρησία*, ki vključuje tudi koncept narobe sveta: Apolon je v *Ionu* lažnivec oz. tisti, ki prekriva resnico, ženske se ukvarjajo s tem problemom in o njem razpravljajo, čeprav nimajo pravice do *παρρησία* (*Krevza v Ionu*, *Elektra*, *Klitajmestra v Elektri*, *Jokasta v Feničankah*, *Fajdra v Hipolitu*), vse skupaj pa lahko vpišemo v kontekst karnevalskega. Ker komična odkritosrčnost nikomur ne koristi zaradi svojega neprimerne pristopa, zakaj potem v drugačnem kontekstu obravnavati tragedijo, kjer bomo ravno tako zasledili vse, kar je nenormalno v “normalnih razmerah” neobrednega časa in prostora. Primerov zaradi

<sup>41</sup> Analizi *Iona* Foucault posveti največ pozornosti, str. 36–57.

<sup>42</sup> Foucault, 2001, predvsem 40–44.

<sup>43</sup> Foucault, 2001, 16.

<sup>44</sup> Foucault, 2001, 27–71.

prostorske omejenosti ne bomo navajali, saj zgolj ilustracija in hitra analiza ne zadostujeta, da bi pokazali na ključno razliko v žanru. Še pomembnejša je problematika spola, ki jo Foucault kot tudi drugje v svojem opusu zlahka zanemari in priročno ženski govor v drami šteje za enakovrednega moškemu govoru izven dramskega diskurza, kar je povsem zgrešeno. Podrobnejša analiza nam bi omogočila drugačno postulatijo *παρρησία* v klasičnih Atenah, saj ženska *παρρησία* in širše ženski govor v drami hkrati subvertira in konsolidira družbene strukture atenske demokracije. Ampak o tem ob drugi priložnosti. Tukaj si bomo zgolj pogledali Plutarhovo svaritev pred komično *παρρησία* v 26. poglavju (glej prevod odlomka spodaj).

#### STRUKTURA *KAKO RAZLIKOVATI PRILIZOVALCA OD PRIJATELJA*

Zgradba spisa kaže dva velika dela: od 1. do 24. poglavja se ukvarja z naslovno temo, tj. s prilizovalcem in s tem, kako ga ločiti od prijatelja; drugi del se začne v 25. poglavju in se posveča *παρρησία*, ključni lastnosti prijatelja in njegovega obnašanja v medsebojnih prijateljskih odnosih. Teoretsko zasnovo razprave razgrne v 1.–4. poglavju, nakar se do konca 24. poglavja ukvarja z dokazovanjem, ki ga podkrepi s številnimi primeri, zakaj je nujno razlikovati prilizovalca od prijatelja. Kontinuiteto oz. prehod med prvim in drugim delom razprave lahko razberemo v 17.–20. poglavju, kjer vpelje temo in izpostavi odsotnost prave *παρρησία* pri prilizovalcu. Od 25. poglavja naprej pa se obširno loti razprave in analize *παρρησία*. Razpravo v drugi del spisa uvede z omembo Aleksandrovega zbora prilizovalcev, ki so velikega vojskovodjo uničili, saj so mu preprečili, da bi bil v stiku z realnostjo, zaradi česar se mu je od samoljubja in samopomembnosti omračil um (25). Sledi velik segment (25–37), kjer se ukvarja s pravilno oz. nepravilno rabo *παρρησία* in napotki, kako se izogniti stranskim učinkom odkritosti.

Na začetku spisa opredeli samoljubje, *φιλαυτία*, kot veliko nevarnost, saj nam onemogoča dostop do samospoznanja, hkrati pa nas izpostavlja tako notranjemu kot zunanjemu prilizovanju (1). Prilizovalca je treba razkrinkati, da nam ne bi škodil in da ne bi namesto s pravim, zanesljivim in preizkušenim prijateljem ostali praznih rok,<sup>45</sup> tj. je z lažnim prijateljem kot z lažnim denarjem, ko ga potrebujemo. Prilizovalca ni lahko ločiti od prijatelja, saj hvala in prijetno nista

<sup>45</sup> Glej tudi Plutarh, *O moštvi prijateljev*: prijatelj uteleša dobro, prijetno in koristno, vendar ga je treba preizkusiti.

jasna znaka prilizovanja, značilna sta namreč tudi za prijateljstvo (2). V nasprotju s prilizovalcem je bistveno lažje razkrinkati in spoznati prisklednika, saj so znaki prisklednika jasnejši (3), medtem ko se prilizovalec potuhne s posnemanjem lastnosti prijatelja, zato ga je od prijatelja tudi težko ločiti (4). Prijateljstvo temelji na dobrem, prijetnem in koristnem ter na podobnosti značajev in okusov, vse to pa posnema prilizovalec, čigar izjemna spretnost je ravno oponašanje in priličenje zdaj enemu zdaj drugemu prilizovanemu (5). Zaradi tega je prilizovalec kot kameleon, kot polip, zdaj je tak, potem spet drugačen, ne kaže stalnosti, ampak je spremenljiv in se vedno prilagaja okusu tistega, kateremu se želi prilizniti in predstaviti kot prijatelj (6–8). V nasprotju s prijateljem prilizovalec posnema tudi napake, medtem ko nas prijatelj zaradi napak ošteje (9). Prilizovalec se trudi, da nikoli ne prekosi prilizovanega, ampak se vedno kaže kot slabši in manj vreden, da bi tako bolj ugajal svoji “žrtvi” (10). Smoter prilizovalca je ugajati, ne pa tudi biti koristen, kar je pomembna komponenta prijateljstva.<sup>46</sup> Hvala ni vzgojna ali moralna, saj hvaljenega pokvari (12). Hvala sama na sebi ni slaba, če je upravičena in zaslužena, medtem ko prilizovalec hvali samo pomembneže in vplivneže, ne hvali pa dejanj nekoga nepomembnega oz. tistega, od kogar ne more pričakovati koristi (13–16).

Prilizovalec se ne loteva *παρρησία*, če pa se, potem govori zgolj o malenkostnih in nepomembnih napakah. Prilizovalec celo grajo pogosto spreobrne v posredno hvalnico: tj. namesto da bi grajal, prikrito hvali (18–19). Prijatelj nagovarja razumni del duše, prilizovalec pa nerazumnega, čustvenega (20). Prilizovalec nam ponuja usluge in podporo tudi pri moralno spornih podvigih (21–23), medtem ko se pomoči pri vrlih dejanjih izogiba in nas od takšnih dejanj odvrča. Poskuša pa nas tudi odvrniti od pravih prijateljev, saj nam ti razodevajo resnico o nas samih, tudi če je ta neprijetna (24).

V začetku drugega dela razprave se vrne k izhodiščni tezi o nevarnosti samoljubja in samozadostnosti (25). Izpostavi, da mora biti svoboda govora brez osebnega interesa (26), da ne sme vsebovati pikrosti ali posmehovanja, da ne sme izhajati iz zamere zaradi krivice, ki smo jo kdaj prej utrpeli (27), torej postavi celo vrsto omejitvenih pogojev. Svobode govora se moramo vzdržati, če gre za ljudi v nesreči: primeren trenutek za svobodo govora je, ko gre nekemu zelo dobro in bo odkrito grajo na svoj račun bolje sprejel (28–29). Odkritosrčen govor mora biti precizen, čeprav je včasih posreden – npr. ko grajamo podobno napako pri

<sup>46</sup> Primerjaj tudi s Plutarh, *O množstvu prijateljev*.

nekom drugem –, kritika prijatelja mora biti izrečena zasebno, ne pred drugimi, pogosto pa je treba kritiko pomešati tudi s hvalnicami, da bo “pacient” grenko pilulo svobode govora lažje in brez večjih stranskih učinkov pogoltnil (30–32). Če koga grajamo, potem je nedopustno, da v isti sapi nekoga drugega hvalimo (33). Svobode govora ne smemo zlorabljeni za malenkostne in nepomembne reči, ampak jo uporabiti samo za pomembne napake, ki od nas zahtevajo, da reagiramo in okaramo prijatelja z najboljšimi nameni (34–35). Zgolj v primerih, ko je odkrit govor orodje za odvrnitev od slabih dejanj, je treba biti tudi netakten, direkten in nepopustljiv pri graji, sicer pa odkritost zahteva prefinjenost in uvidenost (36–37).

Besedilo spada med daljše in najzanimivejše spise v zbirki *Moralia*. Vsebuje številne citate, anekdote in celo avtorjeve lastne spomine (54a, 70e). S citati nastopa veliko število osebnosti, ki jim je Plutarh v biografskem delu svojega opusa posvetil življenjepis oz. pisal v kakšnem od življenjepisov (Aleksander, Fokion, Antipater, Alkibiad, Antonij, Demosten, Dion, Solon idr.). V spisu predstavi tudi široko paleto prisposodob; do 25. poglavja prevladujejo živalske primerjave: opica (64e–f), pes, mrčes (natančneje lesni črvi, 49b–d), klopi (55e), obadi (66e), udomačena žival (51e), opica (52b, 64e), prilizovalec pa je podoben kameleonu ali polipu (51d, 51f, 52f, 53d, 61d), saj se je možen spremeniti in prilagoditi v nešteto oblik in nravi. V drugem delu prevladujejo medicinske metafore: pravi prijatelj je kot dober zdravnik, ki zna pravilno uporabljati zdravila in skalpel (66b, 69a), o svoji večini se ne baha (71a), ne razsipa kar počez z dragimi zdravili (73a), ne loteva se malenkostnih bolezni (73b), po “operaciji” da pomirjevalo in povije rano (73d, 74d).<sup>47</sup>

Spis se odlikuje tudi po številnih natančnih opisih psihološkega stanja, vendar ne nudi širše družbene kontekstualizacije, iz katere bi lažje določili razliko med antiko in sodobnostjo. Družbeni kontekst prilizovanja lahko izpeljemo npr. iz primera Aleksandra Makedonskega, ki so ga po avtorjevem mnenju pogubili prilizovalci,<sup>48</sup> ali Alkibiada,<sup>49</sup> velikega prilizovalca in demagoga.

<sup>47</sup> Za analizo podob pri Plutarhu glej Fuhrmann, 1964.

<sup>48</sup> O Aleksandrovih prilizovalcih in njihovem vplivu je v antiki obstajalo tradicionalno mnenje; zanimivo je, da Plutarh to vprašanje povsem spregleda v spisu *O sreči Aleksandra Makedonskega*, v *Aleksandru*, 23.7, se tega vprašanja zgolj dotakne, verjetno zato, da ne bi omadeževal mogočnosti in pomena njegove osebnosti.

<sup>49</sup> Glej tudi Plutarh, *Alkibiad*.

Drugi del spisa, posvečen svobodi govora, je begal mnoge interprete, saj tema ni napovedana v naslovu, hkrati pa se tudi ne ujema z našo predstavo o prilizovanju, prijateljstvu in svobodi govora. Dvojni značaj spisa lahko razberemo tudi iz različnega pristopa k analizi čustev: prvi del je posvečen preučevanju prilizovalčevih navad in obnašanja, kakšna je interakcija med samoljubnežem, na katerega preži prilizovalec, in prilizovalcem. Drugi del, posvečen *παρρησία*, se ukvarja z vprašanjem vsakdanje morale, kjer so opisi bolj izkustveni in psihološko naravnani. Prvi del je bolj teoretski, medtem ko imamo v drugem delu nasvete, zaradi česar dobi spis osebnejšo noto. Plutarh pokaže, da morata biti prilizovalec in odkritosrčnež dobra psihologa, saj jima le dobro poznavanje človekove psihe omogoča uspešno opravljanje “dejavnosti”: prilizovalec se ne more uspešno prilizniti, če se ne more poglobiti v psihologijo prilizovanega in ugotoviti, kaj mu ugaja, kaj si misli o sebi, drugih, kaj hoče, šele nato mu poskuša ugajati. Podobno velja tudi za odkritosrčneža; *παρρησία* bo padla na neplodna tla, če ne bo dober psiholog in ne bo našel pravega trenutka, izbranih besed in se na primeren način lotil neprijetnega opravila. Spretnost je potrebna tudi po “doziranju” odkritega govora, saj mora prizadetega oskrbeti in potolažiti.

#### ΠΑΡΡΗΣΙΑ: OROŽJE PROTI SAMOLJUBJU

Razpravo odpre z omembo Platona, izpostavi problematiko samoljubja, ki na stežaj odpira vrata prilizovanju: vsak je sam sebi prvi prilizovalec, ker je vsak od nas slep za tisto, kar ljubi. Samoljubje je v nasprotju z načelom “spoznaj samega sebe”, *γνώθι σεαυτόν* (49a, 65e), zaradi njega smo lahka tarča za prilizovalce:

- (1) Platon pravi, Antioh Filopap,<sup>50</sup> da vsi oprostijo tistemu, ki prizna, da ima sebe zelo rad, vendar izpostavi, da to poleg mnogih drugih povzroči tudi najpomembnejšo napako, zaradi katere posameznik ne more biti pravičen in nepri-

<sup>50</sup> Antioh Filopap je bil sin kralja Komagene Antioha, ki ga je Vespazijan odstavil leta 72 n. št., Svetonij, *Vespazijan*, 8, Jožef Flavij, *Judovska vojna*, 7.219. Filopap je bil visoki uradnik v Atenah. Plutarh ga omenja v *Simpozijjskih vprašanjih*, I.10, kjer ga predstavi kot prefinjenega, izobraženega, radovednega in lepo vzgojenega moža. Izvemo, da je Filopap veličastno in sijajno predsedoval kot horeg vseh plemen, verjetno na tekmovanju v diti-rambih, in potem priredil še gostijo v čast zmagovalcev. Iz tega lahko sklepamo, da gre za pomembno osebo in da Plutarha niso obiskovali zgolj filozofski prijatelji, ampak tudi pomembni funkcionarji. Zanimivo je, da Plutarh razpravo o razliki med prilizovalcem in prijateljem pošilja ravno visokemu in pomembnemu funkcionarju. Filopap je umrl med 114–116 n. št., Travlos, 1971, 462–465; o Filopapu na splošno glej Puech, 1979.

- [49a] stranski razsodnik o samem sebi, saj je “tisti, ki ljubi, slep za tisto, kar ljubi”,<sup>51</sup> razen če se je naučil in navadil, da raje ljubi lepo in častno, kot da sledi sorodnemu in domačemu. To daje prilizovalcu zelo širok manevrski prostor znotraj polja prijateljstva, izhodišče pa ima v našem prirojenem samoljubju,<sup>52</sup> zaradi katerega je vsak sam sebi prvi in največji prilizovalec, zato ni težko sprejeti nekoga od zunaj, da z njim priča in potrdi tisto, kar misli in hoče. Mož, ki ga grajajo kot ljubitelja prilizovanja, je obenem tudi zelo samoljuben in si iz naklonjenosti do samega sebe želi in domišlja, da ima vse mogoče dobre lastnosti;<sup>53</sup> želja po tem ni čudna, vendar je takšno mnenje tvegano in se ga je treba zelo paziti. Če je resnica božanska in po Platonu vir “vsega dobrega pri bogovih in pri ljudeh”,<sup>54</sup> potem prilizovalec tvega, da bo sovražnik bogov in še posebej pitijskega boga,<sup>55</sup> saj je vedno v nasprotju z načelom “spoznaj samega sebe”,<sup>56</sup> ko v vsakem ustvarja utvaro in nevednost o samem sebi, o dobrem in zlu, ki ga zadevata, pri čemer dobro naredi nepopolno in nedovršeno, zlo pa povsem nepopravljivo.<sup>57</sup>

Plutarh si v razpravi zastavlja vprašanje o odnosu med prilizovalčevo odsotnostjo odkritosrčnosti in prijateljevo razumno odkritosrčnostjo: nepravilna “raba” *παρρησία* namreč prijatelje prepodi v varno zavetje prilizovalcev. Ker je problem kljub izraziti retoričnosti povsem realen, nam ponudi delovni zvezek, v katerem obdela pasti, s katerim se potencialno sooči odkritosrčnež: prva ovira je prirojeno samoljubje, τὸ φιλεῖν ἑαυτὸν (1, 25), zaradi česar nismo nikoli zadosti samokritični, zato nujno potrebujemo nekoga, ki nam bo pripravljen odprto in odkrito govoriti o naših pomanjkljivostih. S podobnim problemom se sooča tudi tisti, na katerega naslavljamo odkritosrčno kritiko, saj obstaja velika verjetnost, da nas bo zaradi samoljubja zavrnil.

<sup>51</sup> Platon, *Zakoni*, 731d–e, Plutarh citira tudi v *Kako imeti korist od sovražnikov*, 90a, 92e, in v *Platonska vprašanja*, 1000a.

<sup>52</sup> Pravo prijateljstvo je nasprotje prilizovanja, samoljubje pa je tisto, ki ogroža prijateljstvo, saj posameznika izpostavlja prilizovalcem.

<sup>53</sup> Aristotel, *Retorika*, 1371b 21.

<sup>54</sup> Platon, *Zakoni*, 730c.

<sup>55</sup> Tj. Apolona.

<sup>56</sup> Gre za napis na delfskem svetišču, hkrati pa za platonistično referenco, glej npr. Platon, *Protagoras*, 343b, *Fajdros*, 229e itd.; omembe ni treba nujno povezati s Plutarhovo funkcijo svečenika pitijskega Apolona v Delfih, ampak bolj z njegovim platonizmom, glej Sirinelli v: Klaerr, Philippon, Sirinelli, 2003, 280.

<sup>57</sup> Prev. M. S.

Po obširni analizi vidikov prilizovanja in prilizovalca, kako ga razkrinkati in ga razločevati od pravega prijatelja (1–16), Plutarh vpelje temo *παρρησία* in jo postulira kot ključ prijateljstva; obenem takoj zavrne zafrkljivo oz. komično odkritosrčnost in vpelje prisposodbo odkritosrčneža kot spretnega zdravnika:

(17) Dovolj torej o tej temi; poglejmo si zdaj še naslednjo temo o odkritosrčnosti. Kot si Patroklos, ko si je nadel Ahilov oklep in gnal konje v boj, ni [59b] drznil dotakniti Pelijeve puščice, ampak je samo to pustil ob strani, tako tudi prilizovalec, ki se preobleče v oznake in znamenja prijatelja, pusti ob strani samo odkritosrčen govor, ki se ga ne da oponašati, kot da gre za izbrano orožje prijateljstva,

“težko, veliko, močno”.<sup>58</sup>

Da bi se izognili razkrinkanju med smehom, vinom, zasmehovanjem in šalami, postavijo svojo početje na resno raven, prilizujejo se z mrkim obrazom in [59c] prilizovanje pomešajo z grajo in opomini, zato tega pri preiskavi ne smemo zanemariti. Po mojem mnenju je tako: kot v Menandrovi komediji<sup>59</sup> lažni Herakles pride s palico, ki ni trdna in močna, ampak lahek in votel ponaredek, se kot takšna izkaže tudi prilizovalčeva odkritosrčnost, če jo preizkušamo, mehka, brez teže in trdote, kot ženski vzglavniki, za katere se zdi, da podpirajo in držijo glavo, vendar takoj popustijo in se sesedejo vase; takšna je tudi [59d] ponarejena odkritost, lažna in votla gmota, napihnjena in otekla, tako da, ko se zruši in sesede vase, hkrati s sabo povleče tudi tistega, ki se zanaša nanjo. Resnična in prijateljska odkritost se loteva storjenih napak, bolečina, ki jo povzroča, je zdravilna in skrbeča, kot med, ki vneta mesta hkrati razdraži in očisti,<sup>60</sup> sicer pa je prijeten in sladek, kar bomo obravnavali v posebnem razdelku.<sup>61</sup>

Zato nas avtor na začetku drugega dela, posvečenega *παρρησία*, ponovno pozove, naj sprejmemo odkritosrčne prijatelje, ki nas grajajo: pri tem izpostavi pomen taktične graje, ki mora biti “servirana” ob pravem trenutku in na primeren način, sicer lahko ogrozi prijateljstvo:

<sup>58</sup> Homer, *Iliada*, 16.141 (prev. A. S.).

<sup>59</sup> Glej Kock, III, str. 148.

<sup>60</sup> Antični avtorji pogosto omenjajo to lastnost medu, glej npr. Plutarh, *Fokion*, 2; za analizo metafore pri Plutarhu glej Fuhrmann, 1964, 42, op. 3.

<sup>61</sup> Prev. M. S.

- [65f] (25) Kot sem priporočil že na začetku spisa in zdaj spet priporočam, moramo v sebi izkoreniniti samoljubje in domišljavost: ti se nam namreč prva prilizujeta in povzročita, da so naša vrata dovzetna za zunanje prilizovanje, kot da bi bili nanj že pripravljene. Če ubogamo boga in spoznamo, da je napotek “Spoznaj samega sebe”<sup>62</sup> neprecenljiv za vsakega od nas, in če hkrati preučimo svojo naravo, vzgojo in izobrazbo, bomo sprevideli svojih nešteto pomanjkljivosti, pomešanih z ničvrednimi in neprimernimi napakami v dejanjih, besedah in čustvih, potem prilizovalcem ne bomo zlahka dali možnosti, da nam pristopijo. Aleksander<sup>63</sup> je rekel, da sta ga dve stvari odvrčali od tega, da bi verjel tistim, ki so ga razglašali za boga, in sicer spanje in spolni odnosi, kot da ga je oboje razgalilo kot manj plemenitega in bolj podvrženega strastem.
- [66a] Tako bomo, če natančno opazujemo svoje številne nizkotnosti, bedo, neuspehe in napake, tudi mi sprevideli, da potrebujemo prijatelja, vendar ne takega, ki nam poje hvalnice ali lepo govori o nas, ampak takega, ki nas preizkuša, je odkritosrčen in nas, pri Zevsu, graja, če se grdo obnašamo.<sup>64</sup>

Odkritosrčnež mora torej imeti pred očmi predvsem interes prijatelja oz. interes širše skupnosti, ko se odloči, da bo s kritično odkritostjo povzročil nelagodje, medtem ko se mora lastnemu interesu povsem odpovedati: njegova skrb zase je v tem, da pove, kaj misli, vendar da s tem, ko skrbi zase, obenem skrbi tudi za drugega, svoj *alter ego*, tj. prijatelja. V vajah iz odkritosrčnosti Plutarh svetuje, da mora biti *παρρησία* brez prilizovalskih primesi: kdor govori odkrito, se ne ozira na prijetno, da bi godil in zabaval, ampak koristil. Zateka se k pogostemu toposu, da je moralist zdravnik duše, zato ponuja s svojimi nasveti načine in vaje, kako dosežemo boljše ali zadovoljivejše stanje duha. Obširneje kombinacijo fizičnega in psihičnega stanja razgrne v spisu *Nasveti za zdravje*, medtem ko se tukaj omejuje na pogosto rabo medicinskih metafor:

- [66b] (26) Vendar odkrit govor tako kot katero koli zdravilo, če ga ne uporabimo ob pravem trenutku, povzroči nekoristno trpljenje in nemir ter z bolečino doseže isto, kar prilizovanje doseže z užitkom. Ne škodujejo namreč samo tisti, ki hvalijo, ampak tudi tisti, ki grajajo ob neprimernem trenutku: in to je tisto, kar jih bočno preda prilizovalcem kot lahek plen, zdrsrnejo s strmin in nepro-

<sup>62</sup> Glej tukaj citat prevoda 1. poglavja (49a–b).

<sup>63</sup> Glej tudi *Simpozijaska vprašanja*, 717f, Aleksander, 22.6.

<sup>64</sup> Prev. M. S.



pustnih tal kot voda k votlinam in k mehki prsti.<sup>65</sup> Zato mora biti odkritosrčen govor obvladan in razumen, da kot pri svetlobi odstrani pretiranost in silovitost, tako da se izpostavljeni, ker so razburjeni in raztogoteni zaradi tistih, ki se nad vsem pritožujejo in vse obtožujejo, ne bodo zatekli v prilizovalčevo senco in se usmerili k tistemu, kar ne povzroča bolečine.<sup>66</sup>

Vsaki izprijenosti, Filopap,<sup>67</sup> se je treba izogibati z vrlino, ne pa z izprijenostjo, ki je njena antiteza,<sup>68</sup> kot menijo nekateri, da lahko uidejo sramežljivosti z nesramnostjo, kmetavzarstvu s klovnovstvom in da bo njihovo obnašanje kar najdlje od strahopetnosti in pomehkuženosti, če se bodo zdeli bližje predrznosti in drznosti. Za nekatere je brezbožnost obramba pred praznoverjem,<sup>69</sup> podlost pa pred zabitostjo, svoj značaj izvijajo kot les iz ene zvitosti v nasprotno smer, ker ga ne znajo zravhati.<sup>70</sup> Najsramotnejši način zavrnitve prilizovanja je, če kdo povzroči nekoristno bolečino; taka oseba je povsem netaktna in nesposobna dobrohotnosti v medsebojnih odnosih, če se želi z odvratnostjo in zoprnostjo izogniti neplemenitemu in nizkotnemu v prijateljstvu, obnaša pa se kot osvobojenec v komediji, ki meni, da žaljenje pomeni uživanje pravice do enakovrednega govora. [66c] [66d]

Za plutarhovsko *παρρησία* je kot pri sokratovski nujen prijatelj, ki odkritosrčno intervenira v osebni komunikaciji. V tem je pomembna razlika med filozofsko in vsakdanjo *παρρησία* v javni komunikaciji demokratičnih Aten, kjer je odkritosrčnež označen kot prijatelj ljudstva, vendar dejansko ni prijatelj v pravem pomenu besede. Pomemben odmik v smeri terapevtske *παρρησία*, ki teme-

<sup>65</sup> Primerjaj z *Aleksander*, 75.2, in s spisom *O praznoverju*, 1.

<sup>66</sup> Primerjaj z *O sreči Aleksandra Makedonskega*, 33od–e, *O Pitijinih prerokbah*, 407a; o močni svetlobi in luči glej Fuhrmann, 1964, 128, op. 1.

<sup>67</sup> Gre za redek primer, da je prejemnik spisa oz. oseba, ki ji je spis posvečen, ponovno omenjen v samem besedilu; po mnenju nekaterih interpretov, glej npr. Sirinelli (v: Klaerr, Philippon, Sirinelli, 2003, 290), ki razpravlja o možnosti, da gre izvorno za dve ločeni besedili, ki sta bili združeni; glej tudi Ziegler, 1959. Celoten odlomek se zgleduje pri Aristotelovi *Nikomahovi etiki*, 1108a 23 s. s.

<sup>68</sup> Glej Aristotel, *Nikomahova etika*, 2.7, Horacij, *Satire*, 1.2.24.

<sup>69</sup> Gre za osnovno tezo spisa *O praznoverju*: ateizem in praznoverje sta le dve skrajnosti, na sredi, tj. na pravem mestu, pa je pobožnost – Plutarh seveda odločno zavrača tako ateizem kot praznoverje.

<sup>70</sup> Primerjaj s Plutarh, *O vzgoji otrok*, 4.

lji ravno na medicinski metaforiki, preneseni v prakso, vpelje Galen,<sup>71</sup> sicer zdravnik po poklicu, na kar je opozoril Foucault:<sup>72</sup> odkritosrčnež ni nujno prijatelj; tako kot je pri zdravniku bolje, da je tujec in objektiven, velja podobno tudi za *παρρησία*. *Παρρησία* tako nastopa kot neprijetna diagnoza: prijatelj bi jo iz obzirnosti prikril, medtem ko zdravnika zavezuje njegova poklicna etika, da razkrije tudi neprijetno diagnozo. Razpravo zaključí v terapevtskem slogu, kar kaže na avtorjevo blagohotnost in uvidevnost:

[74e] (37) Ker pa je odkritost, kot je bilo že rečeno, po naravi pogosto boleča za pacienta, je treba oponašati zdravnike: po operaciji operiranega dela ne pustijo v bolečinah in muki, ampak ga oskrbijo s pomirjujočimi mazili in obkladki;<sup>73</sup> tako tudi tisti, ki grajajo na obziren način, ne pobegnejo, potem ko odvržejo zajedljivost in ostrino, ampak z drugimi pogovori in prijetnimi besedami omehčajo in ublažijo, tako kot kamnoseki zgladijo in zloščijo dele kipov, ki so jih prej obdelali s kladivom in izklesali.<sup>74</sup> Tisti, ki ga je odkritost zadela in vanj zarezala, je ves hrapav, otekel in zbegan zaradi jeze, tako da se bo nanj težko spet obrniti ali ga potolažiti. Zato morajo biti tisti, ki grajajo, na to še posebej pozorni in ne smejo prehitro oditi ali dopustiti, da bi se na koncu pogovora in srečanja lotili česar koli mučnega ali razdražljivega za sogovornike.<sup>75</sup>

#### ΠΑΡΡΗΣΙΑ BREZ OSEBNEGA INTERESA

Plutarh zahteva, da mora biti svoboda govora brez osebnega interesa. Treba je izpostaviti, da se osebni interes kaže tudi v odnosu posameznika do samega sebe: odkritosrčno mora govoriti, če je le priložnost prava. V vajah iz *παρρησία* poudari, da mora biti odkritost do prijatelja zasebna, prijatelja ne smemo grajati pred drugimi, medtem ko je treba javne osebe grajati javno, saj posameznik ne govori v svojem imenu, ampak v imenu tistih, ki besede nimajo. Med mitološkimi junaki izpostavi Odiseja in Patrokla, ki se lotita velikih osornežev in ošabnežev, kot sta bila Agamemnon in Ahil:

(26) Ker vidimo, da odkritost spremlja precej tako imenovanih usodnih pomanjkljivosti, se bomo najprej znebili lastnega samoljubja in zelo pazili, da

<sup>71</sup> Galen, *Diagnoza in zdravljenje strasti duše*, 31–33.

<sup>72</sup> Foucault, 2001, 140–142.

<sup>73</sup> Primerjaj s Plutarh, *O poslušanju*, 46e–f.

<sup>74</sup> Za analizo kiparskih metafor pri Plutarhu glej Fuhrmann, 1964, 47.

<sup>75</sup> Plutarh, *Kako razlikovati prilizovalca od prijatelja*, 74d–e (prev. M. S.).

se ne bo zdelo, da grajamo iz osebnih razlogov zaradi krivice, ki smo jo utrpeli, ali iz zamere. Ljudje menijo, da iz tistega, ki govori v svojem imenu, govori jeza, ne dobrohotnost, da ne gre za opomin, ampak za očitanje. Svoboda govora je prijateljska in plemenita, očitanje pa samoljubno in dlakocepsko. Zato tiste, ki govorijo odkrito, spoštujejo in jih občudujejo, tistim, ki očitajo, pa ugovarjajo in jih prezirajo. Tako Agamemnon ni prenesel Ahila, čeprav se [66f] je zdelo, da je uporabil umerjeno svobodo govora, medtem ko je Odiseju, ki ga je ostro napadel, rekoč

“mar bi, nesrečni, veleva drhali nevrednih slabičev”,<sup>76</sup>

popuščal in ga prenašal, pomirjen zaradi skrbi in razumnosti v njegovih besedah. Slednji namreč ni imel osebnega motiva za jezo in mu je odkrito govoril [67a] v imenu celotne Grčije, medtem ko se je za prvega zdelo, da ga je razdražil predvsem lastni interes. Sam Ahil, čeprav ni bil “mož blagodušne in krotke narave”,<sup>77</sup> ampak

“neusmiljen mož, utegnil bi celo nedolžnega okriviti”,<sup>78</sup>

je Patroklu molče dopustil, da mu je marsikaj takole očital:

“Mož ti nemili, potakem ni oče ti viteški Peleus,  
mati ni Tetis bila. Rodilo je sinje te morje,  
skalne čeri, ker tvoje srce je trdo in okrutno.”<sup>79</sup>

Govornik Hiperejd<sup>80</sup> je Atencem svetoval, naj ne bodo pozorni samo na to, [67b] ali je piker, ampak tudi, ali je pri svoji pikrosti nepristranski; tako je tudi prijatelj opomin, če je očiščen vseh osebnih čustev, častitljiv, spoštljiv in neizpodbiten. Če kdo jasno pokaže, da pri odkritem govoru izpusti prijateljeve napake in spodrsrljaje do sebe, razkrinkava pa njegove druge napake in ga v korist drugih neprizanesljivo graja, se moči takšne odkritosti ne da upirati,

<sup>76</sup> Homer, *Iliada*, 14.84 (prev. A. S.).

<sup>77</sup> Homer, *Iliada*, 20.467 (prev. A. S.).

<sup>78</sup> Gre za kombinacijo Homerjevih verzov, *Iliada*, 11.653–654, 13.775; Plutarh tako kot večina antičnih avtorjev citira po spominu, zato ni presenetljivo, da prihaja do rahlih odstopanj.

<sup>79</sup> Homer, *Iliada*, 16.33–35 (prev. A. S.).

<sup>80</sup> Glej tudi Plutarh, *Fokion*, 10.

- [67c] blagost govorca pa samo še poudari strogost in neprizanesljivost graje. Zato je pravilno rečeno, da moramo, ko smo na prijatelje jezni ali pa se z njimi ne strinjamo, vedno delovati v njihov prid ali imeti pred očmi, kar jim bo koristilo ali bo zanje primerno; za prijateljstvo pa ni nič manj pomembno, če se čutimo prezrte in zapostavljene, da govorimo odkrito v imenu drugih, ki so podobno zapostavljeni, in prijatelje opomnimo nanje. Tako je storil tudi Platon, ko je spričo sumov in nestrinjanja z Dionizijem<sup>81</sup> tega prosil za sestanek, ki mu ga je Dionizij omogočil, misleč, da se bo Platon prišel pritoževati glede lastnih težav. Platon pa mu je tako govoril: “Če bi ugotovil, Dionizij, da je na Sicilijo priplul tvoj sovražnik, ki bi ti rad škodoval, vendar za to ni imel priložnosti, mar bi mu dovolil odpluti in oditi nekaznovan?” “Kje pa, Platon,” je odgovoril Dionizij. “Ni treba prezirati in kaznovati zgolj sovražnikovih dejanj, ampak tudi namene.” “Če bi torej,” je odvrnil Platon, “kdo prišel sem iz naklonjenosti do tebe in ti hotel služiti v dobrem, ti pa mu ne daš priložnosti za to, mar si zasluži, da ga odsloviš nehvaležno in ravnodušno?” Ko ga je Dionizij vprašal, za koga gre, mu je rekel: “Za Ajshina,<sup>82</sup> ki je po značaju odličen kot kateri koli od Sokratovih tovarišev, silovit govornik, ki lahko izboljša tiste, s katerimi se druži. Odkar je od daleč priplul po morju, da bi s tabo razpravljal o filozofiji, ga ti zanemarjaš.” Besede so Dionizija tako ganile, da je Platona takoj objel in poljubil ter ga hvalil zaradi njegove blagohotnosti in plemenitosti, z Ajshinom pa je potem ravnal častno in širokosrčno.<sup>83</sup>
- [67d]
- [67e]

Plutarh zgolj implicira strah pred sankcijami zaradi rabe *παρρησία*, saj jo jemlje kot moralno obveznost tistega, ki jo uporablja ali ne uporablja. Tudi pri predstavitvi Platonove odkritosrčnosti od Dionizija je nevarnost zgolj nakazana v grozečem tiranovem odgovoru, kaj bi storil tudi z domnevnim zlonamernežem, njegovo razhajanje s Platonom pa je omiljeno na stopnjo prepira oz. razhoda med dvema prijateljema.

Izpostavlja tudi imperativ, da govorijo najboljši med možmi: v homerskih primerih je takšna opredelitev ustrezna (Ahil, Agamemnon, Odisej, Patroklos idr.),

<sup>81</sup> Verjetno gre za Dionizija mlajšega.

<sup>82</sup> Ajshin je bil Sokratov učenec, ki se je odpravil k Dioniziju mlajšemu. Diogen Laertski, 2.62, mu nameni le malo prostora, vendar tam poda povsem drugačno podobo kot Platon, saj je zelo piker glede filozofovih intelektualnih sposobnosti in tudi glede njegove brezbržnosti.

<sup>83</sup> Prev. M. S.

čeprav Homer besede *παρρησία* ne uporablja; že v demokratičnih Atenah je oznaka “najboljši med možmi” anahronistična in nasprotna demokraciji, medtem ko je v Plutarhovem obdobju relikv starih časov, vendar se ujema z njegovim nadčasovnim konceptom. Primere jemlje iz konteksta in jih priredi moralističnemu sporočilu, ki ga želi podati.

### PROTI KOMIČNI ΠΑΡΡΗΣΙΑ

Plutarh komično, zbadljivo ali porogljivo popolnoma zavrača in se zaradi drugačnega izhodišča svojih vaj analize potencialno pozitivnih učinkov “smešnega pristopa” k svobodi govora ne loteva. Oglejmo si prevod odlomka, kjer Plutarh komični pristop k *παρρησία* ostro zavrne:

(27) Drugič, treba je, recimo temu tako, pomesti z nadutostjo, smehom, zasmehovanjem in nespodobnimi šalami, ki so kot slaba omaka svobode govora. Kot zdravnik potrebuje urejenost in natančnost pri delu, ko se loti operacije, roka mu ne sme plesati ali izvajati hitrih gibov, ne sme z njo mahati in pretirano gestikulirati,<sup>84</sup> tako tudi svoboda govora dopušča tankočutnost in uglajenost,<sup>85</sup> če uslužnost ohrani vzvišenost, ko pa ji dodamo predrznost, surovost in nasilnost, jo povsem pokvarijo in uničijo. Zato je igralec na liro zelo prepričljivo in usklajeno Filipu zaprl usta, ko se je ta hotel z njim prerekati o ubiranju strun: “Upam, kralj, da ne boste nikoli tako nizko padli, da bi se na te reči spoznali bolje od mene.”<sup>86</sup> Ampak Epiharmos<sup>87</sup> ni imel prav, ko je Hieronu, ki je likvidiral nekatere izmed svojih domačih in ga čez nekaj dni povabil na večerjo, odvrnil: “Prej pa me nisi klical, ko si žrtvoval prijatelje.” Slabo je odgovoril tudi Antifon,<sup>88</sup> ki je pri Dioniziju razpravljal in poskušal ugotoviti, “kateri bron je najboljši”: “Tisti,” je rekel, “iz katerega so Atenci [67f] [68a]

<sup>84</sup> Glej Fuhrmann, 1964, 160.

<sup>85</sup> Gre za “mestno”, uglajeno obnašanje, *ἀστειός*, ki je nasprotje kmetavzarskega, *ἀγροικός*.

<sup>86</sup> Plutarh anekdoto uporabi tudi v spisih *Izreki kraljev in vojskovodij*, 179d, *O sreči Aleksandra Makedonskega*, 2.334c, *Simpozijaska vprašanja*, 634d.

<sup>87</sup> Epiharmos (umrl ok. 450 pr. n. št.) je bil komedijant, živel je na Gelonovem (490–478 pr. n. št.) in Hieronovem (478–466 pr. n. št.) dvoru v Sirakuzah.

<sup>88</sup> Primerjaj s Plutarh, *Življenjepisi desetih govornikov*, “Antifon”, 833b, Filostrat, *Življenjepisi sofistov*, 1.15.3. Antifon je bil tragiški pesnik, živel je na dvoru Dionizija starejšega. Plutarh ga je v *Življenjepisih desetih govornikov* zamešal z govornikom Antifonom, zato poda več različic njegove smrti.

[68b] skovali Harmodijeve in Aristogejtonove kipe.”<sup>89</sup> Žaljivost in zajedljivost nista koristni, tako kot norčevanje in neresnost nista prijetna, ampak gre za grdo obnašanje, pomešano z objestnostjo in zlobo, ki ni brez sovraštva. Kdor se tega poslužuje, se sam pogubi, ker nespretno pleše na robu prepada.<sup>90</sup> Kajti Dionizij je dal pogubiti Antifona, Timagen<sup>91</sup> je izgubil Cezarjevo<sup>92</sup> prijateljstvo, čeprav ni nikoli uporabil svobodnega glasu, ko na simpozijih in med sprehodi načela prijateljstva ni s kakršnim koli resnim namenom uporabljal kot orodje za blatenje,

“marveč le, s čimer je upal, zbuditi nasmeh pri Ahajcih”.<sup>93</sup>

[68c] Komični pesniki<sup>94</sup> so za gledališče napisali mnogo ostrih političnih napadov, vendar je bila v njih mešanica posmeha in norčevanja taka, kot če bi jedem dodali grenko omako, kar je svobodo govora naredilo neučinkovito in neuporabno, tako da je avtorjem ostal zgolj sloves hudobnosti in surovosti, medtem ko poslušalci od izrečenega niso imeli nobene koristi. Sicer se je s prijatelji treba šaliti in smejati, odkritosrčnost pa naj bo resna in naj ima značaj. Če gre za pomembne reči, naj bodo čustvo, geste in moč glasu takšni, da bo govor vreden zaupanja in bo poslušalca pritegnil.<sup>95</sup> Pri vseh rečeh zelo škodi, če zamudimo pravo priložnost, še posebej pa pri odkritosrčnosti, saj to uniči njeno učinkovitost. Jasno je, da se je tega treba paziti pri vinu in med pijančevanjem. Kot če bi jasno nebo zakrili z dežnimi oblaki, ko kdo sredi zabave in

[68d]

<sup>89</sup> Ljubimca Harmodij in Aristogejton sta slavna morilca tirana: Harmodija je hotel zase Hiparh, sin tirana Pejzistrata, zato sta ga Aristogejton in Harmodij leta 514 pr. n. št. ubila in se proslavila kot morilca tirana, čeprav je bil njun motiv za atentat zasebne narave. Dionizij je bil tiran, tako da je analogija zelo ironična in hkrati pogumna, čeprav Plutarhu ni po volji.  
<sup>90</sup> Izvorno φρέαρ pomeni izvir, vir, vodnjak, besedna zveza pa je pregovorna in zaznamuje nepremišljeno in tvegano ravnanje.

<sup>91</sup> Timagen je bil grški zgodovinar, citira ga Plinij; Seneka v spisu *O besu*, 3.23, poroča o njegovih težavah z Avgustom, omenja ga tudi v *Pismih*, 91.3.

<sup>92</sup> Tj. Cezar Avgust.

<sup>93</sup> Homer, *Iliada*, 2.215 (prev. A. S.).

<sup>94</sup> Pri “grdem govorjenju” (po Plutarhovem mnenju!) je treba v prvi vrsti omeniti Aristofana na splošno oz. npr. *Žabe*, 686 s. v.

<sup>95</sup> Glej Demokrit, *Frag.* 226.

<sup>96</sup> Bakhov vzdevek je Λυαῖος, lat. *Lyaeus*, ki ga Plutarh etimološko povezuje z λύειν, sprostiti, razvezati, osvoboditi, glej tudi *Simpozijška vprašanja*, I.1 (613c); na splošno o Dionizu kot osvoboditelju glej tudi 644f, 707e, 716b in *Rimska vprašanja*, 288f (Plutarh

prijetnega pogovora začne razpravo, ki povzroča mrščenje in gubanje obraza, kot da bi se zoperstavili bogu Sproščevalcu,<sup>96</sup> “ki sprošča vezi bolečin in skrbi”,<sup>97</sup> kot pravi Pindar. V zanemarjanju prikladnega trenutka se skriva tudi veliko tveganje. Duše so zaradi vina nevarno nagnjene k jezi, odkritosrčnosti se pogosto polasti pijanost in vzbudi sovražnost.<sup>98</sup> Na splošno ni plemenito ne pogumno, ampak nemožato, da nekdo, ki trezen nikoli ne govori odkrito, govori odkrito pri mizi, tako kot strahopetni psi. Pri tej točki se ne bomo zadržali.<sup>99</sup>

Antropološko gledano bi lahko v svobodi govora razbrali obredne elemente sproščanja napetosti v skupnosti, kot “karnevalski postopek” po Bahtinu:<sup>100</sup> ostrakritika tistih, ki imajo moč ali bogastvo, zagotavlja duševno zdravje skupnosti, saj obredni čas narobe sveta omogoča izravnavo krivic neenakosti v neobrednem času: karnevalski čas tako briše razlike in dopušča izrekanje neljubih resnic. Zdi se prevratniški, vendar v bistvu konsolidira obstoječe stanje, saj se potem stvari vrnejo na svoje pravo mesto. S tega vidika bi komični odkritosrčnosti lahko očitali, da ne misli resno, saj se, ko se smeh zaključi, vse spet vrne na svoje staro mesto: kritizirane napake postanejo “zakon”, saj se jim samo obredno smejimo, resni pa proti njim nič ne ukrenemo.

Pri komični *παρρησία* se odpira tudi vprašanje pozicije: odkritosrčnež vedno govori iz podrejenega položaja – bodisi v odnosu do državljanskega telesa ali do

---

odgovarja na vprašanje “Zakaj Dioniza imenujejo Liber Pater, Svobodni oče?”). Plutarh v *Simpozijских vprašanjih*, 716b, hvali odkritosrčen govor, ki ga sprosti vino. Seneka, *O duševnem miru*, 17.8, je vzdevek pripisal izumitelju vina, hvali ga, ker ta pijača dušo odreši skrbi, ne pa ker razveže jezik. Dionizova vzdeвка *Λύσιος* in *Λυσίος* so različno razlagali: v Tebah so ga imenovali Osvoboditelj, ker naj bi mesto osvobodil Tračanov, Pavzanas, 9.16.6; drugje so ga tako imenovali, ker je dušo odrešil sužnosti, strahu in sumničavosti, *Simpozijaska vprašanja*, 716b, spet drugje zato, ker zvečer osvobodi dnevnih naporov, *Simpozijaska vprašanja*, 654f, ker pomaga rešiti težave, ko odveže dušo, *Pojedina sedmih modrih*, 150c. Vzdevek naj bi pomenil tudi tistega, ki sprosti jezik, *Simpozijaska vprašanja*, 613b–c, reši od zmedenosti zaradi lakote, *Simpozijaska vprašanja*, 68ob, odpravi skrbi.

<sup>97</sup> Pindar, *Frag.* 248, glej Bergk, I, 480.

<sup>98</sup> O simptomih pijanosti glej *Simpozijaska vprašanja*, 650d–e, v 652d–e ne našteje jeze, saj je smoter in kontekst razprave drugačen (dobrohotnost, sproščenost, sklepanje in ohranjanje prijateljstev, “moški” pogovori ipd.).

<sup>99</sup> Prev. odlomka M. S.

<sup>100</sup> Bahtin, 1978.

vladarja. Z odkritosrčnostjo se postavlja nad tistega, ki se ga loteva z odkritim govorom in s tem povzroča sproščanje napetosti; dokler se loteva posameznikov, godi ljudstvu, ko se loteva ljudstva in poskuša omajati njegove vrednote, njegova odkritost ni več prijetna, zabavna ali smešna.

#### DELOVNI ZVEZEK ZA DANAŠNJO RABO?

Če analiziramo Plutarhove napotke v kontekstu popularne morale oz. morale za vsakdanjo rabo, lahko sklepamo, da so nasveti v nasprotju s splošnim, prevladujočim okusom. Zakaj bi namreč kdo potreboval pogum, če počne nekaj povsem vsakdanjega in v skladu s sprejetimi normami? Branje nasvetov in vaj v delovnem zvezku to domnevo spodkopavajo, saj izpostavljajo paradigmatičnost takšnih "vaj". Namen vaj je bil izboljšanje, pot k boljšemu življenju: pri razpravi o *παρρησία* znotraj konteksta prilizovanja in prijateljstva lahko vidimo, na katere točke se pri vajah osredotoča.

Za Plutarha je *παρρησία* problem iz vsakdanje morale, ki se mu posveti v teoretski predstavitvi in vajah, vsakdanja komunikacija pa je pretežno zasebna komunikacija, saj ne obstaja več polje javne komunikacije kot v klasičnih Atenah. Čeprav je fokus premeščen, je uporaben tudi za sodobne razprave o prijateljstvu, če se npr. vprašamo, ali v komunikaciji s prijatelji res uporabljamo *παρρησία*, ali uporabljamo *παρρησία* v odnosu do nadrejenih in morebiti tudi v javni komunikaciji (če imamo do nje dostop). Ali razen na ravni izrekanja (sem za svobodo govora, sem za odkritosrčnost) sprejemamo odkritosrčno kritiko lastnih napak ali pa smo žrtev lastnega samoljubja in dajemo prednost prilizovalski hvali ali molku?

Posebno polje razprave o sodobni *παρρησία*, ki se preliva v pomen razbrzdanega govorjenja, pomenijo nove oblike komunikacije prek forumov in blogov, kjer je po antičnem mnenju nujna sestavina *παρρησία*, tj. pogum, zagotovljena zgolj s prikrito identiteto oz. anonimnostjo, saj za mnoge odkritosrčne, ki uporabljajo takšno komunikacijo, velja, da sicer v komunikaciji ne uporabljajo *παρρησία*. Plutarhov spis tako omogoča problematizacijo sodobnega načina svobode govora, njenih prednosti, omejitev in pasti ter napotkov za pravilno in koristno rabo.



## BIBLIOGRAFIJA

- BABBITT, F. C. (2000): *Plutarch, Moralia, Volume I*, Cambridge Massachusetts, London.
- BAHTIN, M. (1978): *Stvaralaštvo Fransoa Rablea in narodna kultura srednjega veka i renesanse*, Beograd.
- BOULOGNE, J. (1994): *Plutarque. Un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Lille.
- BRADAČ, F. (1962): *Euripides, Medeia, Hipolitos, Ion*, prevod in opombe, Maribor.
- DOVER, K. J. (1974): *Greek Popular Morality in the Time of Platon and Aristotle*, Berkeley.
- FLACELIÈRE, R. (1964): *La sagesse de Plutarque*, Paris.
- FOUCAULT, M. (1993): *Zgodovina seksualnosti 3: Skrb zase*, Ljubljana.
- FOUCAULT, M. (2001): *Fearless Speech*, Los Angeles.
- FRAISSE, J.-C. (1974): *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris.
- FUHRMANN, F. (1964): *Les images de Plutarque*, Paris.
- GALLO, I. (1988): "La parrhesia epicurea e il trattato de adulate et amico di Plutarco", v: GALLO, I., ur., *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco*, Atti del II convegno di studi su Plutarco, Ferrara, 2-3 aprile 1987, Ferrara, 119-128.
- GALLO, I., PETTINE, E. (1988): *Plutarco, Come distinguere l'adulate dall'amico*, Napoli.
- GANTAR, K. (2002): *Aristotel, Nikomahova etika*, prevod, uvodna beseda, opombe in terminološki slovarček, Ljubljana.
- JIMÉNEZ SAN CRISTOBÁL, A. I. (2001): "La noción de amistad en el *De adulate et amico* de Plutarco", *Cuadernos de filologia clasica*, 11, 255-277.
- KLAERR, R., PHILIPPON, A., SIRINELLI, J. (2003): *Plutarque. Oeuvres morales*, Tome I-2, Traités 3-9, prevod, opombe, spremna besedila, Paris.
- KOCIJANČIČ, G. (2004): *Platon, Zbrana dela I, II*, prevod, opombe, spremne študije, Ljubljana.
- KOCK, T. (1888): *Comicorum Atticorum Fragmenta*, I-III, Leipzig.
- PUECH, B. (1979): *Le cercle de Plutarque*, doktorska disertacija, Paris IV.
- SOVRÈ, A. (1942): *Homer, Iliada*, prevod, komentar in spremna beseda, Ljubljana.
- SOVRÈ, A. (1960): *Euripides, Bakhe, Alkestis, Feničanke*, prevod, komentar in spremna beseda, Ljubljana.
- SOVRÈ, A. (1991): *Homer, Odiseja*, prevod, komentar in spremna beseda, Ljubljana.

- SOVRÈ, A. (2006): *Teofrast, Značajji*, prevod, spremna beseda Kajetan Gantar, Ljubljana.
- SOVRÈ, A., GANTAR, K. (2000): *Plutarh, Življenja velikih Grkov*, prevod, spremna beseda in opombe, Ljubljana.
- STOCKT, L. VAN DER (1999): "A Plutarchan Hypomnema on Self-Love, *The American Journal of Philology*, 120/4, Winter, 575–599.
- SUNČIČ, M. (2006): *Plutarh, Rimska vprašanja, Grška vprašanja*, prevod, komentar in spremne študije, Ljubljana.
- ŠAŠEL KOS, M. (1985): *Lukijan, Filozofi na dražbi*, izbor, prevod, spremna beseda in opombe, Ljubljana.
- TRAVLOS, J. (1971): *A Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, German Archeological Institute, London.
- USSHER, R. G. (1977): "Old Comedy and 'Character': Some Comments", *Greece & Rome*, 24, 71–79.
- VALGIGLIO, E. (1985–86): "Amicizia e adulazione in Plutarco", *Studi filosofici*, (Istituto Unversitario Orientale, Dipartimento di filosofia e politica, Napoli), 8–9, 11–22.
- ZIEGLER, K. (1951): "Ploutarchos", v: *RE*, 21.1, stolpci 636–962.